

Венделин Кнох

# БОГ В ПОИСКАХ ЧЕЛОВЕКА





Аматека

Венделин Кнох

# **Бог в поисках человека**

НПКЦ «Духовная библиотека»

1996

## **Кнох В.**

Бог в поисках человека / В. Кнох — НПКЦ «Духовная библиотека», 1996 — (Аматека)

Исследование посвящено пониманию человека и его бытия как самооткровения Бога в экзегетике христианства от периода до великих соборов до второго Ватиканского собора. Этот том "Учебников католической теологии" (АМАТЕСА), как и другие книги этой серии, призван стимулировать всех, кто изучает этот предмет или просто интересуется основными богословскими положениями и воззрениями в их стремлении вникнуть в истины, о которых говорить, в общем, для всех христиан Символе веры. Этот учебник призван обратить взгляд читателя к Богу как Троицей Любви, которая служит основанием любого богословия. Данная книга призвана пробудить читателя к тому, что бы он выделил в пределах этих "больших" тем нечто для себя главное и в соответствии с этим обратился к более подробным монографиям и углубленным исследованием.

© Кнох В., 1996

© НПКЦ «Духовная библиотека», 1996

# Содержание

Предисловие	5
А	7
Введение	7
{ 23 } I. Христианское понимание откровения	12
1. Общие основоположения и учительские задачи	12
а) Божественное откровение как самораскрытие	12
Троицы. Становление понятия откровения в Новое	
время с точки зрения истории догмы	
Конец ознакомительного фрагмента.	29

# Венделин Кнох

## Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание

*Reverendissimo Domino  
Antonio Schlembach,  
Episcopo Spirensi,  
Theologiae Dogmaticae Doctori,  
cui auctor  
propter theologica consilia illustrantia  
et liberalia auxilia familiaria  
gratissimum animum debet.*

### Предисловие

Этот том «Учебников католической теологии» (АМАТЕСА), как и другие книги этой серии, призван стимулировать всех, кто изучает этот предмет или просто интересуется основными богословскими положениями и воззрениями в их стремлении вникнуть в истины, о которых говорится в общем для всех христиан Символе веры. Если «философии иудаизма» может быть предпослано заглавие «Бог в поисках человека» (как полагает *Abraham Joshua Herschel*), то и христианскому богословию надлежит прочно усвоить себе именно эту основополагающую перспективу, памятуя о том, что оно имеет те же корни и исповедует Иисуса Христа Мессией из рода Давидова и спасителем мира. При этом, наш учебник, написанный вовсе не в строгом фундаментально-теологическом ключе, заранее предполагает [взгляд на] христианство как религию откровения. Это влечет за собой определенные ограничения с точки зрения содержания учебника: так, соображения, относящиеся к религиозной феноменологии и общему религиозоведению, упоминаются лишь мимоходом; некоторые важные проблемные области богословия остаются без должного разбора, в особенности такие темы, как «откровение и вопрос об истине» или «откровение и вера». — Этот учебник призван обратить взгляд читателя к Богу как Троицей Любви, которая служит основанием любого богословия. Именно так Бог властно возвестил о себе. Именно исходя из этого Божественного откровения, обретающего совершенную полноту в самооткровении Иисуса Христа, надлежит вести речь и о Священном Писании как Слове Божиим, и о Предании. Откровение соединяет в себе все, что Церковь Иисуса Христа, направляемая Им, своим главой, во Святом Духе, хранит как истину.

Тем самым, данная книга призвана побудить читателя к тому, чтобы он выделил в пределах этих «больших» тем нечто для себя главное и в соответствии с этим обратился к более подробным монографиям и углубленным исследованиям. Фундаментальная истина: «Бог взыскует человека» не только требует богословских размышлений, но имеет, помимо этого, еще и личностное измерение. Эта «радостная весть» избавляет именно от искушения отложить в сторону как необязательное то, что известно лишь отчасти. Чем глубже проникает богословская рефлексия по ту сторону исповедания, тем яснее становится то, на чем настаивает ап. Павел: «Мы [не] берем власть над верою вашею; но мы споспешествуем радости вашей» (2 Кор 1, 24). В этом смысле задача этого учебника состоит в том, чтобы читатель ясно увидел, какие значимые импульсы для духовной и религиозной жизни проистекают из раскрытия той истины, что «Бог взыскует человека».

{ 14 }<sup>1</sup> Теперь, когда книга готова, хочется высказать благодарность многим людям, участвовавшим в ее подготовке. Я особо благодарю г-на профессора, доктора Либера Джероза (Падерборн) за дружеское приглашение к составлению этого учебника. Я признателен г-ну Маттиасу Лаарману и г-ну Торстену Шнелю за подбор и просмотр соответствующей литературы и чтение текста по мере его написания, а также г-же Керстин Якоби и г-же Ульрике Фордермарк, осуществившим компьютерную верстку текста. Библиографический и именной указатели (немецкого оригинала – *ред.*) составлены г-ном Винфридом Роттенеккером.

Особой благодарности заслуживает г-жа Карин Куль, мой секретарь на протяжении многих лет. Она вынесла на своих плечах основной груз, связанный с набором текста и общей координацией работы.

Г-н доктор Михаэль Эрнст в качестве издательского редактора со всей возможной компетентностью позаботился о подготовке этого тома к печати. Ему и издательству «Бонифаций» я также приношу искреннюю благодарность.

*Октябрь 1996*

*Венделин Кнох*

---

<sup>1</sup> Цифра в фигурной скобке обозначает номер и начало страницы немецкого издания – *Прим. ред.*

# А

## Откровение

### Введение

а) «В рамках теоретического самоопределения христианства понятие Откровения следует считать в наши дни “фундаментальнейшим” (К. Ранер) и потому, собственно, основополагающим понятием»<sup>2</sup>. Ибо откровение служит «важнейшим понятием для постижения последних оснований, подлинного фундамента, а тем самым и центрального провозвестия христианства»<sup>3</sup>. Это утверждение справедливо далее и применительно к «теологии как науке веры, поскольку оно [sc. понятие откровения] предоставляет тот фундамент, на котором и исходя из которого только и возможно формулировать богословские высказывания в христианском смысле»<sup>4</sup>.

«Откровением» называется та действительность, которая обосновывает и структурирует христианство как целое. Но только в начале XVI в. впервые появляется собственно догматико-апологетический трактат *De revelatione* («Об откровении») «в рамках общехристианской апологетики в полемике с язычниками, иудеями, мусульманами, атеистами и деистами»<sup>5</sup>. Полемика вокруг частных положений веры привела к тому, что отныне, вследствие радикальной критики откровения, христианство в целом было поставлено под вопрос. Идее некоей «естественной религии» как протестантские, так и католические богословы<sup>6</sup> противопоставили понимание Откровения как сверхъестественного события спасения. С середины XVIII в. схоластическое богословие развивает апологию откровения, усматривая в этом трактате «систематическую функцию создания основ общего богословия Откровения»<sup>7</sup>. Здесь следует указать в первую очередь имена Йозефа Хуке (1716–1796), Антония Вальсекки (1708–1791), Мартина Герберта (1720–1793), Бенедикта Штаттлера (1728–1797) и Петра Марии Гадзаниги (1722–1799).

К этому добавлялась необходимость обосновать богословие Откровения как науку. При этом полемическое выяснение философской позиции { 17 } вынуждало к ограничению, направленному «вовнутрь». В качестве примера здесь можно указать на Якоба Залата (1766–1851). «Та мысль, что Откровение может быть отношением Бога к человеку, основанным в истории самим Богом, что оно может быть само-сообщением Бога, оставалась чуждой Залату. Поэтому в те времена позиция, занятая в отношении сообщенного в Откровении учения, очень далека от того, чтобы признать его в качестве герменевтики человеческого существования»<sup>8</sup>. Так что доктринальные разъяснения на I Ватиканском Соборе, как показывает римская схоластика, имели для школьного богословия значение важной защиты и опоры<sup>9</sup>.

---

<sup>2</sup> M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*. In: HfTh 2 (1985), 60–83, здесь 71.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd., 72.

<sup>5</sup> J. Schmitz, *Christentum als Offenbarungsreligion*. In: HfTh 2 (1985), 12 f.

<sup>6</sup> Подробный обзор см. G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamental-theologischen Offenbarungstraktates des katholischen Schultheologie*. Mainz 1984.

<sup>7</sup> G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamental-theologischen Offenbarungstraktates des katholischen Schultheologie*. Mainz 1984, 267.

<sup>8</sup> A. Seigfried, *Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat*. Innsbruck/Wien 1983, 255.

<sup>9</sup> Cp. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare* 278 ff., с со ссылками на G. Perrone.

б) Богословское толкование и оценка действительности Откровения предполагает христианскую веру в откровение. «Нельзя ни задавать отвлеченного вопроса о смысле, возможности и необходимости Откровения, ни пытаться дедуцировать Откровение трансцендентально-теологически»<sup>10</sup>. Будучи событием, происходящим в истории, откровение остается подчиненным человеку, его жизненному миру и миру опыта, но не проистекает из этого мира, ибо, будучи действительностью Божественного действия, возвещает истину. Таким образом, измерение трансценденции остается здесь незатемненным без ущерба для возможностей человеческого понимания<sup>11</sup>.

Принимать откровение в акте веры означает:

1. «Бог взыскует человека»; это убеждение является основополагающим для христианской веры. Именно о нем идет речь в этом учебнике; именно оно формирует его структуру и содержание. Кто стремится – как верующий – отдать себе отчет в том, что он исповедует в своей вере, не будет прежде задаваться вопросом о тех содержательных основаниях, в силу которых разумно сказать вере «да». Скорее, верующий ближайшим образом обращен не к себе, но к Богу, могуществу которого, как он знает, человек обязан самой своей жизнью. Ведь Бог Сам возвестил о Себе не в безымянной отрешенности, но в личной обращенности к человеку – как всемогущий и спасающий Бог. От этого Бога верующий ждет ответа на глубинные вопросы человеческого бытия – вопросы о началах и целях, об основании и смысле. Принимая этого Бога, человек обращается за пределы ограниченного земного {18} существования, за пределы обыденного человеческого опыта себя самого. Бог утоляет человеческую тоску по вечности и дает человеку увидеть Себя, идя ему навстречу и открываясь ему в полноте своей Божественной жизни. Тем самым сказано, что означает Откровение в христианском понимании: Бог открывает Самого Себя. Поэтому, в-третьих, нам следует твердо запомнить: Откровение, неисчерпаемое в своем содержании, непостижимое «в самом себе» и ускользающее от человеческого разума, может быть постигнуто человеком лишь постольку, поскольку Бог сообщает Себя ему как адресату этого Божественного самораскрытия в присущем человеку горизонте понимания.

2. Исповедание Божественного Откровения затрагивает само-понимание человека. Здесь христианская антропология отводит должное место как постановке коренных вопросов, так и борьбе за подобающие ответы. При этом правильный взгляд на Откровение обнажает причины того, почему человек, преодолевая границы рассудка, в силах вовлечь возможное Самораскрытие Бога в круг своего собственного опыта. Ведь «фундаментальная черта человеческого бытия заключается в движении трансценденции... которое исполняется во вручении Богу своего спасения». Но даже если «первоначалом и конечной целью такого вручения себя следует признать совершенно благого и святого Бога, который, как свидетельствует религиозное сознание, был и остается для человека сверхвластной и неистощаемой тайной»<sup>12</sup>, это все же не отменяет того обстоятельства, что из такой человеческой трансценденции невозможно некое «гладкое и постепенное» восхождение к особому событию, которое и называется Откровением в христианском понимании. Возможно, присущая человеку открытость позволяет «предчувствовать и надеяться, что Бог может и хочет выйти ему навстречу из предвечной таинственной глубины Своего молчания. Но она все же не позволяет с уверенностью утверждать, что Бог это действительно делает или уже сделал. В отношении Божественного самооткровения, дающего, как это исповедует христианская вера, участие в самой жизни Бога, человеческий разум, будь он

<sup>10</sup> Schmitz, *Christentum als Offenbarungsreligion* 13 f.

<sup>11</sup> Об этом см. Н. Pfeiffer, *Offenbarung und Offenbarungswahrheit*. Trier 1982, особенно 177 ff.: «Zweiter Teil: Offenbarung, Offenbarungswahrheit und Geschichte».

<sup>12</sup> W. Kern, *Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung*. In: HFTb 1, 215.



предоставлен самому себе, был бы не в силах достичь хоть сколько-нибудь разумного понимания (даже в смысле реальной возможности подобного откровения)»<sup>13</sup>. Только тогда, когда в вере человек превосходит границы собственного разума, он способен обрести опыт откровения как самооткровения Бога<sup>14</sup>. {19} Материальной безграничности откровения (*deus seipsum revelans* – Бог, являющий Самого Себя) соответствует формальная ограниченность (*secundum capacitatem recipientis* – сообразно способности воспринимающего).

Отступление о понимании откровения в иудаизме и в исламе призвано показать, что общее исповедание христиан, иудеев и мусульман в отношении божественного происхождения Откровения позволяет, вслед за II Ватиканским Собором, назвать иудаизм, христианство и ислам общим именем «религий Откровения». Но вместе с тем, становится очевидной и непреодолимая пропасть в понимании откровения, ибо христианство усматривает в нем самооткровение Бога, которое исполняется в Иисусе Христе.

3. Откровение как самовозвешение Бога позволяет взглянуть на мир и человека под знаком божественного водительства. Священное Писание свидетельствует о том, что откровение, становится постижимым в своей исторической конкретности, что оно совершается «в слове и деле»<sup>15</sup>. Оно начинается актом творения, то есть с создания космоса, земного мира и человека «из ничего» и продолжается в завете с Ноем, в призвании Авраама, избрании народа Израиля в качестве собственного народа Яхве и в его дальнейшем водительстве. История Израиля, определяемая многообразными знаками присутствия и вмешательства Яхве, с нарастающей отчетливостью очерчивает тот факт, что откровение есть нечто большее, чем весть о существовании всемогущего Бога или явление мудрости и истины, которые «сами по себе» недоступны человеку. Бог являет себя, как Он есть; и поэтому христианская вера в свете Нового Завета может признать Иисуса Христа венцом и целью откровения. Вечный Сын вечного Отца, «нашего ради спасения спешивший с небес»<sup>16</sup>, Он Своим страданием, распятием и воскресением даровал искупление {20} миру. В Иисусе Христе, силой Святого Духа, сам Бог являет себя как Троица Любовь.

4. В рамках фундаментально-богословского развертывания этого библейского свидетельства следует принимать во внимание дарованную Богом в откровении возможность адекватно говорить о Нем.

При этом, конечно, надлежит учитывать и границы человеческих определений о Боге. Богословский язык должен отражать сознание того факта, что Бог есть *mysterium stricte dictum* – тайна, ускользающая от человеческого разумения. Если о Боге должно быть высказано нечто «истинное», то это может произойти лишь в признании того факта, что богословская речь есть всегда речь по аналогии. IV Латеранский Собор провозгласил в качестве обязательной

<sup>13</sup> Ebd., 215.

<sup>14</sup> Об этом понятии: см. W. Pannenberg, *Offenbarung und «Offenbarungen» im Zeugnis der Geschichte*. In: HfTh 2 (1985), 87–107 (Lit.), особенно гл. 5: *Selbstoffenbarung Gottes und Geschichte*, там же 102–106. – Начиная с эпохи позднего идеализма отношение между божественной и человеческой свободой определяется таким образом, что самооткровение свободно любящего и триединого Бога возможно только «в» и «для» тварной личности. Об этом см. T. Trappe, *Spätidealistische Perspektiven zu einem Schlüsselbegriff heutiger Theologie*. In: PhJ 104 (1997), 50–170.

<sup>15</sup> «Богооткровенная воля осуществляется в «делах и словах, внутренне связанных друг с другом» и друг друга освещающих (DV 2). В ней заключена своеобразная божественная «воспитующая мудрость»: Бог сообщает Себя человеку постепенно, шаг за шагом приуготовляя его к восприятию Своего сверхъестественного самооткровения, венцом которого стала личность и миссия воплощенного Слова – Иисуса Христа» (Катехизис Католической церкви, № 53, с. 53 f.). Далее – J. Schmitz, *Offenbarung in Wort und Tat*. Aschaffenburg 1973 (краткое изложение «изменения» и «развития» католического понимания откровения).

<sup>16</sup> Никео-Константинопольский символ веры. DH 150.

формулы, что «между Творцом и тварью нельзя установить столь близкого подобия, чтобы нельзя было установить между ними еще большего неподобия»<sup>17</sup>.

5. О том, что Бог раскрывает себя как присносушую тайну, явственнее всего свидетельствует эпифания неопалимой купины: слова «Я есмь Сущий» (Исх 3, 14) звучат как самоименование Бога. Исповедание божественного откровения Бог не низводит до человеческого уровня, поскольку Он дает знать о Себе исторически, как о свободной, ускользающей от нас тайне. Когда Писание говорит, что событие откровения учит людей истинному страху Божию, здесь имеется в виду в первую очередь не человеческая богооставленность или же забвение Бога человеком, но опыт излучения величия Божия, чьими делами пронизана вся история. Ничто не совершается помимо воли Божьей; поэтому Бог и обещает, что Сам приведет к окончательному исполнению всё сотворенное Им.

6. Если мы, как бы с высоты Бога, бросим взгляд на человека в событии откровения, то антропологическая направленность этого события станет еще более явной, если принять во внимание Быт 1, 26, где говорится, что человек сотворен «по подобию Божьему». Далее, нужно обратить взгляд на Иисуса из Назарета как на Христа веры. Именно *theologia crucis* (теология креста) с необходимостью говорит также и о человеке. Спасение человека, «чудесно сотворенного Богом и еще чудеснее восстановленного»<sup>18</sup>, засвидетельствовано в своей связи с воплощением, распятием и воскресением Иисуса Христа, и, тем самым, христианское понимание откровения измерено во всей своей глубине. Это понимание следует словам 1 Послания Иоанна: «Бог есть любовь» (1 Ин 4, 8). Тем самым достигается синтез первого раздела книги.

7. Богословская рефлексия во втором разделе призвана раскрыть событие откровения, путем проникновения к его основным структурам и условиям понимания. При этом, во главу угла следует положить то обстоятельство, что откровение есть трансцендентально-теологическое понятие, имеющее фундаментальный богословский смысл и в своем значении непосредственно не извлекаемое из созерцания чувственного мира. Это понятие выявляется тогда, когда мы обращаемся к событию, которое в основе своей непостижимо для человека, но в то же время с ним тесно связано, и *a priori* ему принадлежит: к пребыванию в открытости «Слову Божию», которое может быть к нему обращено. Поскольку Откровение фактически совершается в истории (а она есть горизонт человеческого опыта), оно свидетельствует, применительно к являющему себя Богу, не только об изначальной связи между Творцом и тварью, но также об их бытийной сопряженности: ведь мировая история – если определять ее, опираясь на Откровение, как самовозвещение Бога – должна быть одновременно истолкована и как священная история. Сам Бог есть Средоточие истории, которое, в конечном счете, следует определять христологически: «Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего» (Гал 4, 4).

8. Если мы исповедуем, что откровение исполняется в Иисусе Христе, это требует не только обращения теологической мысли к богословию Священного Писания (об этом подробно говорится в *части В* этой книги), оно одновременно ставит вопрос о путях передачи Откровения в общине верующих – в Церкви (этому вопросу посвящена *часть С*). Католическая эkkлeзиология, впервые доктринально развитая II Ватиканским Собором в догматической конституции «*Lumen gentium*» как самостоятельный вероучительный трактат, дает в наше распоряжение всеобъемлющее понимание Церкви Иисуса Христа. Он – изначальное таинство спа-

<sup>17</sup> ДН 806.

<sup>18</sup> «Всемогущий Боже, Ты чудесным образом сотворил человека в его достоинстве и еще чудеснее восстановил его» (*mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti*). Рождественская молитва, дневная Месса.

сительного действия Бога в мире – полагает основание коренному таинству – Церкви. Церковь есть таинство и одновременно народ Божий, община, верующих во Иисуса Христа, Им укрепляемая и опекаемая в слове и в таинствах. Иисус Христос, глава Церкви и в то же время эсхатологический податель откровения Божьего, в опосредованной непосредственности присутствует в Своей Церкви. Так откровение обретает в истории Церкви актуальное и исполненное духа – настоящее.

9. Отношение Откровения и Церкви в горизонте актуального вопрошания само по себе составляет важную тему. Поскольку откровение принадлежит любым временам и должно приниматься с верой, его не только следует толковать как событие спасения в смысле диалога, совершающегося в настоящем времени, но также надлежит спрашивать об имплицитно заключенных в нем спасительных истинах.<sup>{22}</sup> В таком контексте актуальность откровения указывает на необходимое взаимодействие в Церкви между ее духовными полномочиями, богословской рефлексией и действительным провозвестием. Если относиться всерьез к конститутивной роли Откровения для Церкви, то тем более нельзя упускать из виду необходимость его толкования и прояснения в стенах Церкви, а равно и ту истину, что откровение всегда предшествует официально принятому церковному вероучению. Во-первых, Откровение, завершившись со смертью последнего апостола, необходимо требует ограничения и поправок в отношении так называемых личных откровений. Во-вторых, внутри Церкви оно требует добродетели мужества. Поскольку откровение есть одновременно дар и задача, то всякий раз, когда мы обращаемся к завершенному Богом событию откровения, в нем должно открываться нечто новое, устремленное в будущее. И точно так же, те новшества, что представлены в Церкви как важные перед лицом мира и важные для мира, должны удостоверить свою фактическую значимость в обращении к дарующему Себя Богу, должны быть измерены строгим мерилom Божественного откровения.

Синтез, достигаемый в конце этого раздела, посвященного Откровению, представляет собой попытку некоего обобщающего взгляда, который подготавливает переход к дальнейшему. Божественное откровение, взятое в качестве конкретно-исторического события спасения, подчеркивает, далее, необходимость уделять особое внимание тем средствам, через которые оно сегодня приходит к верующим, уча и наставляя, – а именно, Священному Писанию и Преданию Церкви.

## **{23} I. Христианское понимание откровения**

### **1. Общие основоположения и учительские задачи**

#### **а) Божественное откровение как самораскрытие Троицы. Становление понятия откровения в Новое время с точки зрения истории догмы**

##### **аа) Путь к I Ватиканскому Собору: исторический и теологический фон**

За крахом политической реставрации в середине XIX в. последовало укрепление системы интеллектуального либерализма. Оно сопровождалось «рационализмом радикально понятого Просвещения»<sup>19</sup>, который вкупе с натурализмом вскоре приобрел влияние во всей Европе. Эти идейные течения, имевшие ярко выраженный антицерковный характер, «признавали значимыми только царство чистого разума или природы»<sup>20</sup>. Поэтому Церковь должна была официально заявить о своей позиции и недвусмысленно защитить присущую экономии спасения и спасительному откровению Бога сверхъестественную природу и характер свободного (не заслуженного человеком) дара<sup>21</sup>. Эта тактика защиты была пригодна не только в борьбе с рационализмом, то есть идеей автономного разума «как господствующего методологического принципа всех духовных свершений»<sup>22</sup>, но и против атеизма, сформулированного в качестве фундаментальной оппозиции откровению, вере и Церкви.

I Ватиканский Собор принял этот вызов. Поэтому он не просто перечисляет современные ему заблуждения, но к тому же явным образом затрагивает лишь те истины веры, которые отвергаются в названных заблуждениях. Таким образом, Собор намеренно отказывается от выработки какого-либо всеобъемлющего вероучения. – Далее, следует обратить внимание на развитие современной теологии<sup>23</sup>. Импульс, идущий от католической Тюбингенской школы, сформировавшейся в своем богословском облике под влиянием заново открытого святоотеческого богословия и тесно связанной с именами Иоганна Себастьяна фон Дрея и Иоганна Адама Мёлера, {24} будет, правда, подхвачен так называемой «римской школой», представленной такими богословами, как Дж. Перроне, К. Пассальей, К. Шрадером и Й.Б. Францелином. Но для этих теологов показательна подчеркнутая приверженность томистскому кругу идей и схоластическим понятиям. Поэтому не стоит удивляться, что и тексты I Ватиканского Собора, в значительной мере подготовленные именно названными богословами, тоже отмечены этим духом. Но было бы несправедливым истолковывать I Ватиканский Собор исключительно в терминах позднейшей неосхоластики<sup>24</sup>. Что касается высказываний Собора об откровении, считается – под влиянием так называемой «оппозиции», – что в них «откровение, согласно гос-

---

<sup>19</sup> Schmitz, *Offenbarung in Wort und Tat* 43.

<sup>20</sup> Schmitz, *Christentum als Offenbarungsreligion* 19.

<sup>21</sup> См., например, DH 3015, 3028.

<sup>22</sup> Schmitz, *Offenbarung in Wort und Tat* 43.

<sup>23</sup> Ср. L. Scheffczyk, *Theologie im Aufbruch und Widerstreit*. Bremen 1965.

<sup>24</sup> Об этом см. L. Scheffczyk, *Der neuscholastische Traktat «De revelatione divina», die Dogmatische Konstitution «Dei Verbum» und die Lehre des hl. Thomas*. In: L. Elders (Hg.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin* (Studi Tomistici 37). Vatikanstadt 1990, 12–26, здесь 15: «Нельзя сказать, что Собор перенял неосхоластическую теологию как таковую; однако он перенял присущие ей основоположения, о которых теологи всегда говорили, что в них речь идет о «непреходящем учении Церкви».

подствующей начиная с эпохи средневековья тенденции, рассматривается, в первую очередь, в своем отношении к человеческому разуму [...] и как относящаяся к знанию сторона спасительного деяния Бога ставится в подчиненное положение по отношению к человеческому познанию (DH 3005, 3008, 3015, 3032). Богословские основания этого учения об откровении таковы: исповедание трансцендентности Бога, Его действительного и сущностного отличия от мира; Его свободной миротворящей силы (DH 3001–3005, 3021–3025), а также Его отличия – как в бытии, так и в познании – от естественного и сверхъестественного порядка (DH 3015, 3028)»<sup>25</sup>.

## **bb) II Ватиканский Собор: откровение как событие – между Богом и человеком**

Богословские оценки I Ватиканского Собора, как правило, несут отпечаток догматизации папской непогрешимости. Кроме того, по существу нельзя не признать, что история дальнейшего влияния Собора в значительной мере определяется именно этим обстоятельством<sup>26</sup>. Однако при этом несправедливо забывают, что Собор в догматической конституции «*Dei Filius*» (о католической вере), в главе 2, высказывается, собственно, по поводу откровения. С формальной точки зрения в этом тексте бросается в глаза, что он не обнажает своих апологетических интенций; {25} скорее, эти интенции можно распознать только в подчиненных канонах, вторичных по отношению к догматической конституции<sup>27</sup>. Конкретно в высказываниях Собора об откровении речь идет об отпоре рационализму и натурализму<sup>28</sup>. Им Собор противопоставляет положение о сверхъестественной природе и характере свободного дара, присущих экономии спасения и спасительному откровению Бога<sup>29</sup>. Иначе говоря, фундаментальные заблуждения и лжеучения XIX в., пронизанные духом материализма, пантеизма и фидеизма, образуют как бы фон того, что высказано в догматической конституции под заголовком *De fide catholica*<sup>30</sup> – в главе 1 *De Deo rerum omnium creatore*, главе 2 *De revelatione*, главе 3 *De fide* и главе 4 *De fide et ratione*<sup>31</sup>. В качестве богословских оснований христианского учения об откровении здесь выделяется «исповедание трансцендентности Бога, Его действительного и сущностного отличия от мира, Его свободной миротворящей силы, а также Его отличия – как в бытии, так и в познании – от естественного и сверхъестественного порядка».<sup>32</sup> Уже в первой редакции догматической конституции, изначально состоявшей из двух частей и значительно более широкой по охвату, широко использовалась рукопись Й.Б. Францелина (SJ)<sup>33</sup>. Его стремление оградить христианское понимание откровения, а вместе с ним и христианскую веру вообще, от атеистического «духа времени»<sup>34</sup>, как его видели и толковали отцы I Ватиканского Собора, было принято к руководству в догматической конституции. Поэтому следует помнить, что несмотря на всеохватный характер заголовка «*De fide catholica*», соборная конституция не предлагает никакого всеобъемлющего учения об откровении<sup>35</sup>. Скорее, речь идет в первую очередь о точке зрения, «в силу которой откровение прямо противопоставляется рационализму или полуре-

<sup>25</sup> Schmitz, *Christentum als Offenbarungsreligion* 20.

<sup>26</sup> Ср. K. Schatz, *Vaticanum I* (3 Bde.). Paderborn 1992–1994.

<sup>27</sup> См. Schmitz, *Christentum als Offenbarungsreligion* 19.

<sup>28</sup> Ebd., 19. *Fundamentaltheologie*. Graz.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> «О католической вере» – Прим. перев.

<sup>31</sup> Перевод латинских заголовков: 1. «О Боге Творце всего сущего», 2. «Об откровении», 3. «О вере», 4. «О вере и разуме».

<sup>32</sup> Ebd., 20 со ссылками на DH 3001–3005, 3021–3025, а также DH 3015, 3028.

<sup>33</sup> См. H. Pfeiffer, *Gott offenbart sich. Das Reifen und Entstehen des Offenbarungsverständnisses im ersten und zweiten Vatikanischen Konzil* (EHS XXIII/185). Frankfurt a. M./Bern 1982, 26.

<sup>34</sup> H. Fries, 1985, 310; см. также Pfeiffer, *Gott offenbart sich* 21.

<sup>35</sup> Ср. Pfeiffer, ebd. 26.



ционализму»<sup>36</sup>. Сообразно этой основной интенции, Собор не только констатирует, опираясь на Рим 1, 20, что вера в Бога и Его откровение по силам человеку, но к тому же подчеркивает, что в откровении {26} уловима действительность спасения, значимая для всех. Бог Сам возвещает о Себе не только в акте миротворения, но и в событии откровения, и это – «сверхъестественное, превосходящее проявление Бога в творении и не являющееся заслугой человека самовозвещение Бога, имеющее универсальный характер»<sup>37</sup>. Такое откровение совершается как откровение в Слове.

«Святая мать Церковь придерживается того взгляда, что Бог, начало и цель всех вещей, может быть с достоверностью познан с помощью естественного света человеческого разума, исходя из созерцания творений, и – тому учит. “Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим 1, 20). Однако Ему, в Его мудрости и благодати, было угодно и другим, сверхъестественным путем явить Себя и вечные установления Своей воли человеческому роду, по слову Апостола: “Бог, многократно и многообразно говоривший отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне” (Евр 1, 1)»<sup>38</sup>.

Отношение человеческого разума к Божественному откровению разворачивается в три этапа; а именно в том, что откровение просвещает способности человеческого разума, делая его, **во-первых**, способным познать своими естественными силами бытие и свойства Бога – Творца и Господа нравственного порядка, **во-вторых**, признать факт откровения, а также, **в-третьих**, раскрыть его смысл. *Догматическая конституция имеет в виду поначалу «естественное откровение», «свершившееся и дарованное в деле творения: в *res creatae* (тварных вещах), в *creatura mundi* (сотворении мира).* О них сказано, что они дают узнать и увидеть Бога как основание и цель всех вещей»<sup>39</sup>. Правда, при этом остается непроясненным, как именно достигается это познание и сколь многие люди его стяжают; однако здесь установлена действительность откровения, которое в своем существе сверяется с Божественным возвещением основополагающих истин. Тем самым, Собор в **содержании** сказанного следует богословской традиции, чье «наставительно-теоретическое» понимание откровения неоспоримо, однако не вступает при этом на теологически шаткую почву<sup>40</sup>. *Действительные мотивы, стоящие за соборными решениями, требовали явной фиксации «естественного откровения» – не меньше, но и не больше. {27} Это естественное откровение для I Ватиканского Собора есть само творение – «и на его вершине, превыше всего и прежде всего, человек, – [...] поскольку творение на основании тварного бытия и являющегося в нем подобия бытию Творца – иными словами, на основании *analogia entis*, – возвещает или показывает существование и сущность сверхмирного вне-мирного Бога, в той мере, в какой человек способен эту весть понять, воспринять, познать и усмотреть в свете своего естественного разума и поскольку он способен выразить ее в своем слове. Ибо открытость, заключенная в бытии, то, что в нем себя показывает, тем самым облекается в слово и делается явным. Поэтому человек, будучи наделенной духом тварью в неизмеримо большей мере, чем прочее творение, есть откровение Божие: человек сотворен «по образу и подобию Божию» и выражает это свое достоинство в господстве над творением, основанном на духе, в способности назвать всю тварь по именам»<sup>41</sup>.*

То обстоятельство, что I Ватиканский Собор был не просто впоследствии неверно понят в том отношении, что он якобы представил «законченное и всеохватное учение об откровении»<sup>42</sup>, но что он, кроме того, и в самом деле фактически содействовал отождествлению откro-

<sup>36</sup> Schmitz, *Christentum als Offenbarungsreligion* 19.

<sup>37</sup> Ebd., 20.

<sup>38</sup> DH 3004.

<sup>39</sup> Fries, *Fundamentaltheologie* 306.

<sup>40</sup> Cp. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung* 65 mit Verweis auf «große mittelalterliche Theologen».

<sup>41</sup> Fries, *Fundamentaltheologie* 307 со ссылкой на Быт 1, 26f; 2, 19.

<sup>42</sup> Schmitz, *Christentum als Offenbarungsreligion* 22, cp. o. Anm. 32.

вения с истиной и вероучением (в смысле доктринального сужения), помешал *по-настоящему увидеть и правильно оценить действительное значение высказываний из второй главы догматической конституции «Dei Filius»*, где говорится также о «сверхъестественном откровении». Откровение представляет собой «ту форму самораскрытия Бога, которая объективно не дана вместе с творением и человеком, а субъективно не может быть постигнута присущей человеческому духу способностью усмотрения, коль скоро эта последняя предоставлена самой себе»<sup>43</sup>. Это событие, которое совершается в Слове и происходит в истории. Когда Собор в данном месте, обращаясь к *Посланию к евреям*, упоминает откровение «в Сыне», он тем самым указывает на исполненность, завершенность откровения, пребывающую «в Слове», ибо «Сын есть Слово»<sup>44</sup>. Тем самым I Ватиканский Собор, в конечном итоге, преодолевает себя, словно бы превосходит себя, продвигаясь вперед, к углублению как теологии, так и антропологии. Такое более глубокое размышление обнаруживает, что откровение следует понимать как самооткровение Бога, которое, будучи событием диалогическим, вовлекает в себя человека. Уже I Ватиканский Собор заявил, что откровение возвещает нечто решающее о человеке, что оно яснее выявляет его цель и заключенный в ней и ею полагаемый {28} смысл человеческого существования. Сверхъестественное откровение было необходимо, «так как Бог, по своей неизмеримой благодати, предопределил человека к сверхъестественной цели, а именно, к участию в божественных благах, целиком и абсолютно превосходящих присущее человеческому духу разумение. “Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его” (1 Кор 2, 9)». Таким образом, сверхъестественное откровение имеет для человека как экзистенциальное, то есть затрагивающее его в его существовании, так и экзистенциальное, то есть истолковывающее это существование, значение и значимость. Человек есть «“естество”, которое призвано к сверхъестественному и приводится в свете откровения к самому себе, в смысле своей подлинности, осуществленности и исполненности. Отсюда очевидно, что закрывать для себя или отвергать понятое таким образом сверхъестественное означало бы вступать в противоречие с экзистенцией, жить неестественно»<sup>45</sup>. При этом греховность и падшость человека, а равно и природы, отнюдь не отрицается. Идти навстречу откровению, дарованному человеку, означает для него всякий раз отворачивание и одновременно обращение: отворачивание от собственной ограниченности и обращение к Богу, а тем самым и к истине собственного существования. Так Собор со всей ясностью выразил тот факт, что сверхъестественное откровение и вера неотделимы друг от друга. «Так как человек всецело зависит от Бога – своего Творца и Господа, а тварный разум всецело подчинен нетварной истине, мы обязаны с верою полностью, разумом и волей, повиноваться явившему Себя Богу»<sup>46</sup>. Признанию собственной тварности соответствует вера в Творца, всемогущего Бога. Этот Бог, которого мы исповедуем в смирении веры, есть в самой своей властности источник рождения, податель жизни и основание веры. Поэтому вера есть не что иное как признание за истину того, что Бог сообщает в откровении»<sup>47</sup>. Нельзя продолжать приписывать I Ватиканскому Собору ложное – интеллектуалистское и объективистское – понимание веры. «Так можно было бы считать, если принимать во внимание лишь исключительно только что процитированные места в отрыве от целостной веры в полную реальность человека как творения, как того, кто внимает Слову, как восприимчика спасения.

На это следует возразить... Определение особого сверхъестественного откровения I Ватиканским Собором, высказавшим положение о том, “что Бог открыл Себя и вечные уста-

<sup>43</sup> Fries, *Fundamentaltheologie* 307.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd., 309.

<sup>46</sup> Vat. I, Konst. «Dei Filius». DH 3008.

<sup>47</sup> См. там же, (DH 3008).

новления Своей {29} спасительной воли», – следует назвать классическим. Оно точно выражает словесный, личностный и исторический, событийный аспект откровения и не дает оснований упрекать I Ватиканский Собор в односторонности и узости, проявленных и в данном вопросе»<sup>48</sup>. Сказанное не отменяет того обстоятельства, что Собор в своих аргументах остается внутри присущего его времени горизонта постановки и решения проблем, и соответственно о вере «говорится прежде всего как об учении, как об истине»<sup>49</sup>. Тем не менее, он противостоит как повышенной рациональности своего времени, так и такому пониманию веры, которое полностью заслоняет разум. Тот факт, что I Ватиканский Собор «обнаруживает поразительный познавательный оптимизм, который сегодня в подобной форме уже невозможен»<sup>50</sup>, не умаляет значения этого положения. Но, с другой стороны, он вынуждает к тому, чтобы подвергнуть проверке догматически обязательные высказывания Собора, которые обусловлены контекстом эпохи и несут на себе ее отпечаток, дабы понять, в какой мере они могут и должны быть дополнены и усовершенствованы в новой исторической перспективе. Сюда относится существенным образом и усмотрение того обстоятельства, что «вера должна быть постигнута не только в форме учения, но и как определение человеческого существования; а отношение к другим может заключаться не только в обороне, осуждении, бегстве или самосохранении. Веру нельзя понимать исключительно как «нет», сказанное миру; так же как и мир далеко не исчерпывается тем, что говорит «нет» вере. Вера должна также и прежде всего сообщаться как дар, свет, помощь, ориентир, как определение смысла существования»<sup>51</sup>. Так вера в, то же время, признается внутренним моментом жизни Церкви.

### сс) Путь ко II Ватиканскому Собору: исторический и богословский фон

Хотя обусловленность и ограниченность высказываний I Ватиканского Собора бросается в глаза, не нужно, все же, недооценивать его положительных достижений. Подчеркивание трансцендентности Бога находится на службе у Откровения. «В лице Церкви мы имеем дело не с какой-то эзотерической общиной, которая обладает доступом к некоему таинству, остающемуся для других запретным. В Церкви человек возвышается в своем достоинстве, ибо трансцендентный Бог обращается к нему в Своем откровении»<sup>52</sup>. На этом фоне можно отчетливо выделить два основных заблуждения {30} в понимании Откровения<sup>53</sup>, а именно – духовное движение так называемого «модернизма»<sup>54</sup>, заметное уже в конце XIX в., и «позитивизм откровения». Модернизм, весьма influential в Англии в лице Г. Тирелла (*G. Tyrell*), во Франции А. Луазы (*A. Loisy*) и (с 1904 г.) в Италии Е. Буанаяти (*E. Buonaiuti*), постулирует относящуюся к сущности человека религиозную предрасположенность, которой соответствует естественный опыт Бога. Придерживаясь подобных воззрений, модернисты, которые как богословы трудились над «приведением традиционной веры в соответствие с современной наукой и усвоением ее результатов посредством богословия»<sup>55</sup>, шли навстречу нуждам своего времени. Богословие должно было, тем самым, принять вызов науки в его многообразных формах. И поэтому для модернистов на передний план выходит задача обновления экзегезы. Подобное желание было, без сомнения, законным, но поскольку модернисты отрывали Писание от определяющего его

<sup>48</sup> Fries, *Fundamentaltheologie* 310.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd., 311.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> H. Pfeiffer, *Gott offenbart sich* 28.

<sup>53</sup> Ср. К.-H. Weger, *Wege zum theologischen Denken* (Herder-TV 970). Freiburg i. Br. 1984, 70.

<sup>54</sup> См. R. Scherer, *Modernismus*. In: LThK 7 (1963), 513–516.

<sup>55</sup> J. Schumacher, *Der Offenbarungsbegriff im Modernismus*. In: L. Elders (Hg.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin*. Vatican 1990, 230–249, hier 231.

контекста, от Откровения и Церкви, такая установка привела их к принципиальному релятивизму в отношении догматических истин. Модернисты, пожалуй, признавали, что различные религии достигли в христианстве своей вершины, но это не означало для них, что христианство лишило прочие религии их значимости. Говорилось, что каждая религия в конце концов удовлетворяет на свой манер религиозные потребности человека.

Следует запомнить, что в этой естественной религии для сверхъестественной дарованности христианского Откровения, коль скоро последнее толкуется как естественное, больше нет места. Откровение «низводится до уровня субъективного опыта. Согласно такому пониманию *чувство* превращается в откровение, когда оно становится осознанным. Далее, на этом основании, рассудок строит определенные формы и положения, которые затем учителями богословия объявляются догматами. Они ценны лишь постольку, поскольку соответствуют религиозному чувству»<sup>56</sup>. Иными словами, Церковь как плод зрелого сообщества христиан всего лишь завершает доктринальную переработку внутреннего опыта. – Наряду с модернизмом можно указать на своего рода позитивизм в отношении откровения, который лишает человеческий разум какого бы то ни было конститутивного значения в его понимании. А именно, утверждается что «Бог становится доступным только в вере (фидеизм) и только через традицию (традиционализм)»<sup>57</sup>.

{ 31 } Вопреки обеим ложным позициям в отношении откровения христианское его понимание придерживается того взгляда, что, когда Бог открывает Себя, происходит нечто неожиданное, нечто такое, что человеку невозможно измыслить или исчислить<sup>58</sup>.

Кризис модернизма глубоко потряс Церковь, и путь внутрицерковного преодоления этого кризиса отмечен трагическими ошибками, зачастую подрывавшими доверие к ней, отмечен несправедливыми подозрениями в адрес крупных богословов<sup>59</sup>. Тем не менее, богословские разъяснения и доктринальные указания, появившиеся в преддверии II Ватиканского Собора, не преодолели «кризиса модернизма». «Подозрения в модернизме» и «интегристские» течения продолжали играть роль своего рода внутрицерковного искушения, побуждавшего удерживать «истинного учения ради» философскую рефлексию в стороне от открытого диалога с философией и другими научными областями. Вопреки этому само откровение оставалось здесь решающим коррективом. Поскольку Божественное откровение как самораскрытие достигает своей высшей точки в Иисусе Христе, Халкидонский догмат, исповедующий Иисуса Христа как *vere deus et vere homo*<sup>60</sup> (DH 302 f.), не позволяет христианам отодвигать на задний план радикально-историческое измерение Боговоплощения в противоположность связанному с ним Божественному таинству. Принимая всерьез человека, ради спасения которого Слово стало плотью (ср. Ин 1, 14), мы не должны, кроме того, отделять откровение и истину от человеческой жизни. Именно в том случае, когда человеческое понимание лишают ценности перед лицом Богооткровенного знания, не думают о личном измерении спасения. «Божественное Откровение заранее предполагает присутствие некоторого субъекта, который может его услышать, понять и принять свободное решение»<sup>61</sup>.

Положительные ответы на вызов, с которым столкнулась Церковь после I Ватиканского Собора, сформировались в размышлениях французского религиозного философа Мориса

<sup>56</sup> Ebd., 237.

<sup>57</sup> W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1982, 96.

<sup>58</sup> По поводу реакции Церкви ср. Пий X., Декрет священного официума \*\*\* «*Lamentabili*» от 3 июля 1907 (DH 3401–3466); Энциклика «*Pascendi*» от 8 сентября 1907 г. (DH 3475–3500).

<sup>59</sup> По поводу кризиса модернизма и церковного интегрализма ср. Бенедикта XV., Энциклика «*Ad beatissimi apostolorum principis*» от 1 ноября 1914 (DH 3625–3626), см. также «антимодернистскую клятву» согласно *motu proprio* Пия X «*Sacrorum antistitum*» от 1 сентября 1910 (DH 3537–3550); обязанность приносить такую клятву была упразднена в 1967 г.

<sup>60</sup> [...] истинного Бога и истинного человека. – Прим. перев.

<sup>61</sup> Kasper, *Der Gott Jesu Christi* 96.

Блонделя (1861–1949). Подхватывая законные устремления модернистов, он вновь отводит сверхъестественному его изначальное место по отношению к человеку и человеческому рассудку. {32} Сверхъестественное, как он подробно разъясняет, не есть «высшее измерение нашего природного бытия», но с другой стороны, оно и не полностью чуждо человеку. «Если среди нынешних идей и можно найти такую, которая была бы шагом вперед, то это совершенно справедливое в основе своей представление о том, что в человеческий рассудок не может проникнуть ничего такого, что из него уже заранее не исходит и не соответствует так или иначе потребности в его дальнейшем развитии»<sup>62</sup>. Таким образом, в человеческом рассудке – благодаря такому его устройству – и сверхъестественное откровение находит для себя точку соприкосновения [с естественным бытием].

Римская схоластика и последующее школьное богословие сформировались под влиянием попыток ответить на вызов, брошенный Церкви, посредством закрепления определенных богословских позиций, которые они связывали, в духе томизма, с надежными структурами аргументации и прицелом на задачи обучения. Единству строго иерархически структурированной Церкви, во главе которой стоит Папа<sup>63</sup>, должно соответствовать единство богословия, последовательно ориентирующегося в своем содержании и в систематике своих аргументов на свои собственные источники. Наряду с теми источниками, богословская значимость которых подтверждена учением Церкви, только Св. Писанию и Св. Отцам принадлежит роль удостоверения [в истинности тех или иных богословских положений]. – На фоне поисков этой единой перспективы систематическое мышление неосхоластики стремится к «синтезу [...] на всех уровнях богословской мысли: посредством обнаружения единства между философией и богословием – в рамках научно-теоретического подхода, между природой и благодатью – когда речь идет о догматике, между знанием и верой – в рамках основного богословия, и особенно – между человеческим разумом и Божественным откровением»<sup>64</sup>.

Благодаря компетентной проработке Йозефом Клойгеном (*Joseph Kleugen*, 1811–1883) и другими, вплоть до Й. Б. Францелина (*J.B. Franzelin*, 1816–1886), это школьное богословие смогло возвыситься в XX в. до вероучения Церкви. Конечно, для такого богословия, опиравшегося в своих аргументах на традицию, в смысле самостоятельно сложившегося наследия, и определенного ретроспективой, богословский прорыв к «современности» (*zur «Moderne»*) должен был казаться подозрительным, а вместе с тем, должен был остаться непонятым и II Ватиканский Собор.

Это видно предельно отчетливо, если бросить взгляд на разъяснения и оценки по поводу Откровения. Хотя I Ватиканский Собор {33} еще не мог окончательно определить своей позиции в отношении строгой неосхоластики<sup>65</sup>, его высказывания, особенно касательно главенства Папы, а также Откровения и веры, несмотря на весомые возражения<sup>66</sup>, уже в начале XX в. были истолкованы повсеместно в богословии Римской Церкви в строгом неосхоластическом смысле. I Ватиканский Собор описывает Откровение в своей конституции «*Dei Filius*»<sup>67</sup> в том смысле, что Бог сообщает Свою истину роду человеческому: «*Placuisse [...] se ipsum ac aeterna*

<sup>62</sup> Цитируется по: Schumacher, *Offenbarungsbegriff* 236 (включая прим. 39).

<sup>63</sup> Относительно такого «пирамидального» строения Церкви ср. P. Stockmeier, *Kirche unter der Herausforderung der Geschichte*. In: HfTh 3 (1986), 122–152 (Lit.), здесь: 148 ff. (гл.: *Das I Vatikanische Konzil*).

<sup>64</sup> Scheffczyk, *Der Neuscholastische Traktat «de revelatione divina»* 14.

<sup>65</sup> См. выше, примеч. 32; далее Scheffczyk, *Der Neuscholastische Traktat «de revelatione divina»* 17.

<sup>66</sup> Особые заслуги принадлежат в этом отношении Дж. Х. Ньюману (J.H. Newman, 1801–1890), которого папа Иоанн XXIII недаром цитирует, согласно К.Ст. Дессену (Ch. St. Dessain, *J.H. Newman. Anwalt redlichen Glaubens*. Перевод на немецкий с подробной библиографией H.L. Meyer, Freiburg i. Br. 1981), «почти как учителя Церкви» в документах II Ватиканского Собора (Энциклика «*Ad Petri Cathedram*», AAS 48 [1959], 513); ср. также G. Biemer, *John Henry Newman, 1801–1890. Leben und Werk*. Mainz 1989.

<sup>67</sup> См. выше А.И. а) bb).



*suae voluntatis decreta humano generi revelare*»<sup>68</sup>. Бог, который может быть познан естественным интеллектом на основании познания природы, являет себя как податель Откровения (ср. Ин 6, 26) и квалифицирует, тем самым, событие Откровения; как бы удостоверяет сообщенные в этом событии установления (*decreta*) в качестве Своих Собственных (т. е. в качестве имеющих Божественные притязания: *decreta voluntatis suae*). Поэтому в поле зрения здесь находится фактически не личная встреча человека с Богом, но доступ человека к Богу в смысле провозглашения веры в Бога. Тем самым и в различии «естественного» и «сверхъестественного» откровения неосхоласты подчеркивали двойственный характер человеческого Богопознания. Здесь «сверхъестественное» означает, что Бог «возвысил» человеческое познание и знание над естественной данностью, т. е. об откровении как таковом речь заходит лишь мимоходом<sup>69</sup>. С другой стороны, имеются пространные неосхоластические сочинения об откровении, которые продумывают его подробно в спекулятивной манере и представляют как длящийся по воле Бога «целесообразный» процесс<sup>70</sup>. Богопознание и, соответственно, – событие Откровения, {34} подчинены, таким образом, человеческому знанию, соответственно, – познанию. – Этот узкий взгляд мог быть преодолен благодаря тому, что библейские свидетельства<sup>71</sup> были восприняты глубже – как «слово Божье», а Откровение было измерено полной мерой – как деяние Бога в священной истории «как личное и историческое обращение Бога к людям, которое достигает своей эсхатологической кульминации и всеобщности в личности и земной истории Иисуса Христа»<sup>72</sup>. Этот перелом в богословии связан, с немецкой стороны, с именами Романо Гвардини (*Romano Guardini*, 1885–1968) и Готтлиба Зенгена (*Gottlieb Sohngen*, 1885–1968), но прежде всего – Карла Ранера (*Karl Rahner*), а с французской стороны – с ведущими представителями «Нового богословия» («Nouvelle theologie»), к числу которых принадлежали А. де Любак (*H. de Lubac*), А. Буйяр (*H. Bouillard*), Ж. Даниелу (*J. Danielou*), М.-Д. Шеню (*M.-D. Chenu*), И. Конгар (*Y. Congar*), Г.-У. фон Бальтазар (*H. U. v. Balthasar*)<sup>73</sup>.

Если, имея в виду сказанное, мы бросим взгляд на решения II Ватиканского Собора, то невозможно не обратить внимание на то обстоятельство, что представленное на нем понимание откровения могло созреть в полной мере только благодаря этим важным богословским импульсам<sup>74</sup>.

## dd) II Ватиканский Собор: Откровение, встреча Бога и человека

Уже в преддверии II Ватиканского Собора созрел план конституции, которая включала бы в себя круг тем, относящихся к откровению, Св. Писанию и традиции. Поэтому тщательному прояснению этого широкого тематического поля должно была предшествовать составление и анализ (в виде комментариев) тех положений, в которых II Ватиканский Собор в своей догматической конституции «*Dei Verbum*»<sup>75</sup> очерчивает христианское понимание Откровения.

<sup>68</sup> DH 3004, со ссылкой на Евр. 1, 1 сл. [Латинский текст: «Угодно было Ему ... Самого Себя и вечные установления Своей воли явить роду человеческому». – Прим. перев.]

<sup>69</sup> См. J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. I, Paderborn 1908, 10–67: Общее учение о Боге, I Отдел «О познаваемости Бога посредством разума»; L. Ott, *Grundriß der Dogmatik*. 6. Aufl. Freiburg 1963, 5 и 10. Здесь Откровение представлено как «непосредственное» (формальное) и «опосредованное» (виртуальное); никакого дальнейшего развития автору предложить не удается.

<sup>70</sup> См. M.J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*. Bd. 1. Freiburg 1872; I книга: Богословская теория познания; I часть: Объективные принципы богословского познания; I отдел: Исходный принцип богословского познания, Божественное откровение (9–38); далее, R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per ecclesiam catholicam proposita*. Parisi 1926.

<sup>71</sup> См. ниже A.I.2.

<sup>72</sup> G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*. Paderborn 1987, 338.

<sup>73</sup> По поводу понимания откровения в Nouvelle theologie см.: H. Wandelfels, *Offenbarung*. München 1969, 56–104; ср. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?* 388 f.

<sup>74</sup> Это в равной степени справедливо и для понимания Писания и традиции: см. ниже, особенно B.I.3.a); C.III.4.b).

<sup>75</sup> Vaticanum II, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei verbum»*. Введение и комментарии J. Ratzinger,

Первая статья этого постановления начинается такими словами: «Благоговейно внимая Слову Божию и с дерзновением его провозглашая, Святейший Собор следует словам святого Иоанна, который говорит: “[...] жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, – о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение – с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом” (1 Ин 1, 2–3). Поэтому, следуя по стопам Тридентского и I Ватиканского Соборов, он намеревается изложить подлинное учение о Божественном Откровении и о его передаче, дабы весь мир, внимая возвещению спасения, веровал, веруя – надеялся и надеясь – любил»<sup>76</sup>.

*В основе сказанного в этом проэмии отчетливо улавливается, и при этом с явной ссылкой на предшествующие Соборы – Тридентский и Vaticanum I, – борьба за правильное понимание Откровения, его нормативный статус, за придание ему богословской весомости в эkkлeзиологическом горизонте.* Далее, подчеркивание роли слова Божия, которому Церковь должна внимать и которое она должна провозглашать, указывает на борьбу отцов II Ватиканского Собора за правильное отношение к Св. Писанию. То обстоятельство, что на Соборе обсуждения, посвященные именно этой теме, исполнены особого внутреннего напряжения, свидетельствует еще и о следующем: тот способ обращаться со Св. Писанием, который был принят после признания историко-критического метода в качестве одного из основных инструментов экзегетики – что выражено в энциклике «Divino afflante Spiritu» (1943) – и практиковался открыто и сознательно, принес свои плоды. Так что для Собора стало возможным всестороннее обсуждение и новое концептуальное осмысление длящейся по Божьей воле действительности Откровения.

*Тем самым, и здесь II Ватиканский Собор, следуя своим глубинным намерениям не возвещать окончательных, «догматических», истин, но, скорее, принимать во внимание основание для таких истин, дабы утвердить на этом основании веру и Церковь, сумел задать важные импульсы для будущего развития.* В результате и богословию, т. е. богословскому исследованию, освобожденному от узких установок школьной теологии, было отведено подобающее и признанное Церковью место. «Без преувеличения можно сказать, что только благодаря Собору возникло сознание того, что классические “школы” [в теологии] – францисканцев, доминиканцев, иезуитов и т. д. утратили сегодня свое значение, а равно и споры между ними, но в результате этого стало ясно видно, что католическое богословие осталось живо, что образовались новые “школы” и возникли новые противоречия и что эти новые группы и выдвигаемые ими вопросы суть легитимные формы работы католического богословия»<sup>77</sup>. Место, которое отводилось ранее прочно установившимся богословским воззрениям, обосновывавшим свою силу очень избирательным, с точки зрения истории догматики, толкованием {36} традиции и в подавляющем большинстве случаев утвердившим свое внутрицерковное влияние отнюдь не на богословских основаниях, заняло теперь видение необходимости в говорении (необходимом в Церкви и «в силу служебных обязанностей») раскрыть свой слух Тому, кому «подобает всякая честь и поклонение, Господу Богу»<sup>78</sup>. Динамичная история возникновения догматического постановления «Dei verbum» отчетливо отражается в тексте. Он несет на себе не только отпечаток многообразных компромиссов; но «представляет собой синтез огромного значения: текст соединяет верность церковному преданию с признанием критической науки и тем самым заново открывает вере путь в сегодняшний день. Он не отказывается от Тридентского или I Ватиканского Соборов, но и не мумифицирует прошлое, поскольку знает, что верность в

A. Grillmeier, B. Rigaux. B: LTnK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 497–583.

<sup>76</sup> DV 1

<sup>77</sup> J. Ratzinger, *Einleitung*. In: Vaticanum II, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum»*, 498–503, здесь: 500 b.

<sup>78</sup> Ebd., 501 b.

духе может действительно осуществляться только через постоянно обновляемое усилие усвоения»<sup>79</sup>.

Разъяснению и соборному вероучительному изложению христианского понимания Откровения противостоял так называемый «вопрос источников». Первый проект схемы постановления, который был разослан отцам II Ватиканского Собора летом 1962, еще рассматривает Св. Писание и традицию как два источника – один наравне с другим, при этом традиции приписывается даже больший объем содержания, чем самому Св. Писанию. В противоположность этому еще Собор в Триенте зафиксировал, что Евангелие – тот единственный источник, который в Писании и традиции должен быть привнесен в настоящее. Но впоследствии – в стремлении заострить антиреформаторскую аргументацию – в Писании и традиции стали видеть основание доказательства евангельских истин. Поэтому речь больше не шла об одном источнике, но отныне – о двух, и это не только увеличило пропасть между конфессиями, но имело и другие негативные следствия.

Таким образом, необходимо было разъяснить, в каком отношении друг к другу находятся Св. Писание и Божественное откровение<sup>80</sup>. Ход обсуждения этой темы на II Ватиканском Соборе отражает углубление богословского проникновения именно в эту проблему. После того, как первая редакция постановления Собора, представленная богословской подготовительной комиссией в качестве схемы под заголовком «*De fontibus revelatione*» («Об источнике откровения»), была отвергнута подавляющим большинством отцов Собора (голосование 20 ноября 1962), началась работа над новой редакцией, которая была озаглавлена «*De divina revelatione*» («О Божественном откровении») и рассматривала само Откровение как источник богословского знания в Писании и церковной традиции.

{37} Принятое 18.11.1965 догматическое постановление имеет следующее строение:

Гл. I: Откровение (статьи 2–6) – «*De revelatione*»;

Гл. II: Передача Божественного откровения (статьи 7–10) – «*De transmissione*»;

Гл. III: Боговдохновенность Священного Писания и его истолкование (статьи 11–13) – «*De sacrae scripturae divina inspiratione et de ejus interpretatione*»;

Гл. IV: Ветхий Завет (статьи 14–16) – «*De Vetere Testamento*»;

Гл. V: Новый Завет (статьи 17–20) – «*De Novo Testamento*»;

Гл. VI: Священное Писание в жизни Церкви (статьи 21–26) – «*De Sacra Scriptura in vita ecclesiae*».

## Глава I, статья 2.

«Богу в Его благодати и премудрости угодно было явить Самого Себя и открыть тайну Своей воли (ср. Еф 1, 9), в которой люди через Христа, воплотившееся Слово, имеют во Святом Духе доступ к Отцу и становятся причастниками Божественного естества (ср. Еф 2, 18; 2 Петр 1, 4). Итак, благодаря этому Откровению невидимый Бог (ср. Кол 1, 15; 1 Тим 1, 17) по изобилию Своей любви обращается к людям, как к друзьям (ср. Исх 33, 11; Ин 15, 14–15) и говорит с ними (ср. Вар 3, 38), чтобы пригласить их к общению с Собой и принять их в это общение. Это домостроительство Откровения совершается действиями и словами, внутренне между собою связанными, так что дела, исполненные Богом в истории спасения, являют и подтверждают учение и всё, что знаменуется словами, а слова провозглашают дела и открывают тайну, в них содержащуюся. Но явленная в этом Откровении глубокая истина и о Боге,

<sup>79</sup> Ebd., 503 a.

<sup>80</sup> Ср. в частности, Pfeiffer, *Gott offenbart sich* 150f.

и о спасении человека сияет нам через это Откровение во Христе, Который одновременно и Посредник, и Полнота всего Откровения»<sup>81</sup>.

Статья 2 состоит из четырех предложений. Первое предложение ясно показывает, что Самооткровение Бога есть результат Его Собственного решения, которое оценивается как выражение «благости и мудрости». Тем самым заодно сказано, что это Самооткровение Бога направлено к определенной цели. Изъявление тайны Его воли предполагает адресат, который сумеет это откровение Бога услышать и понять. Самооткровение Бога обращено к человеку, который должен быть приведен к Богу. И этот Бог открывает себя в священной истории и истории Откровения, которые как бы соединяются в Иисусе Христе, как Троица – в них открывают себя Отец, Сын и Святой Дух.

{38} Из второго предложения явствует, что понимание Откровения на II Ватиканском Соборе в корне отличается от того, которое засвидетельствовано предшествующим I Ватиканским Собором. Диалогический характер, в свете которого рассматривается здесь откровение, подчеркнут особой формой выражения – в контексте дара. Человек рассматривается не просто как пассивно воспринимающий истину откровения, но как «друг, призванный и принятый в общение с Богом»<sup>82</sup>. Вслушиваясь в слово Божие, человек переживает в откровении это самовыявление Бога как действительность Его жизни и тем самым уже принимает дар общения с Богом.

Глубинная антропологическая направленность [такого понимания], особо подчеркнута в третьем предложении. Человек только тогда может полностью раскрыть для себя значение Божественного откровения, когда оно совершается так, чтобы соответствовать сущностному устройству человека. Именно поэтому событие откровения совершается в слове и деле и при этом так, что одно внутренне связано с другим<sup>83</sup>.

Наконец, четвертое предложение, завершающее вторую статью, отсылает читателя к фигуре Иисуса Христа, в личности которого удостоверяется то, что было сказано в связи с Божественным откровением о человеке и его отношении к Богу; ведь Христос «есть одновременно посредник и исполнение всего откровения»<sup>84</sup>. Тем самым, сделан существенный шаг вперед по сравнению с *Vaticanum I*.

Догматическое постановление о католической вере «*Dei Filius*», утвержденное на третьем заседании I Ватиканского Собора (24. 4. 1870), трактует в главе II тему «*De revelatione*» (DH 3004). Сравнение текстов выявляет здесь существенное отличие от «*Dei verbum*».

«Тем не менее, Его мудрости и благости было угодно открыть роду человеческому Себя и Свои предвечные произволения иным, сверхъестественным, путем...»<sup>85</sup> Напротив, в «*Dei verbum*» говорится: «Бог в благости и мудрости своей решил открыть Себя и тайну Своей воли»<sup>86</sup>.

Таким образом, на место отвлеченных слов «мудрость и благость» *Vaticanum II* помещает указание на Бога. Мудрость и благость {39} только подчинены Ему как [Его] существенные признаки. Личностный, а равно и богословский, подход высказан здесь несравненно сильнее, чем на I Ватиканском Соборе: событие Откровения исходит именно от Бога и к Нему приводит. Поэтому, рассматривая того, кто принимает откровение, мы должны сказать, что откro-

<sup>81</sup> DV 2.

<sup>82</sup> DV 2: *Deus... homines tamquam amicos alloquitur... ut eos ad societatem secum invitet et in eamque suscipiat.*

<sup>83</sup> DV 2.

<sup>84</sup> DV 2 (со ссылкой в числе прочего на Мф 11, 27).

<sup>85</sup> DH 3004 (с цитатой из Евр 1, 1).

<sup>86</sup> DV 2.

вание проникает в сердцевину личности, в центр собственно человеческого бытия, затрагивает человека не только в его отдельных способностях, воле и рассудке. – Следует упомянуть и еще одно, более существенное, смещение акцентов: «На месте “предвечных произволений” Бога появляется “sacramentum” (таинство) Его воли»<sup>87</sup>. Если *Vaticanum I* все еще видит в Откровении по преимуществу издание Божественных декретов, то *Vaticanum II* ставит на место такого истолкования в терминах закона глубинное понимание Откровения как таинства. Это понимание «видит закон и благодать, слово и дело, весть и знак, личность и ее проявления в объемлющем единстве таинства»<sup>88</sup>. Здесь нужно расслышать «таинство» в том широком значении, в котором это понятие употребляется в Послании к Ефессянам (на это послание указывает текст). Речь идет о единстве человечества во едином Христе, т. е. о космическом измерении христианства, о связи Откровения с историей и, в конечном итоге, о его христологическом центре. Поэтому подчеркивание диалогического характера Откровения есть только последовательное проведение этой точки зрения.

Статья 2, могли бы мы сказать, подводя итог, разъясняет богословское понятие «откровение». «Откровение вводит в событие встречи с таинством Бога, каковое состоит в благодати и мудрости и открывает Само-сообщение Бога (*Seipsum*). Ведь Само-сообщение Бога приобщает человека к глубинной тайне Бога, раскрывающейся – через воплощение Слова, ставшего плотью – в силе Духа Святого – как подступ к Отцу»<sup>89</sup>. Тем самым, Собор закрепляет положение о том, что откровение, преодолевая уровень чисто интеллектуального раскрытия, вырастает до личной встречи [с Богом]. И в то же время, следует избегать неправильного понимания сказанного: то обстоятельство, что событие Откровения нацелено на личную встречу с Богом, само по себе вовсе не говорит в пользу ограничения откровения, но в действительности свидетельствует о снятии ограничений, о полном раскрытии его содержания. Откровение есть и непосредственное свершение, встреча между Богом и человеком, событие, которое совершается в своей действительности всякий раз заново.

{40} В этой связи возникает, разумеется, и определенная проблема: говоря о Самооткровении Бога как о событии, действительно затрагивающем человека, Собор не должен упускать из виду тот факт, что откровение происходит в заданных границах пространства и времени. Откровение есть часть истории человечества, которая, правда, для верующих, воспринимающих историческое под знаком Иисуса Христа, имеет смысл истории спасения. Последнюю следует принимать всерьез даже в ее ограниченных [пространственно-временных] рамках. Поэтому встает вопрос: не происходит ли так, что поскольку событие Откровения совершается в истории, то и его содержание становится относительным или затемняется как нечто частичное?

Тем самым мы коснулись темы третьей статьи.

«Бог, словом творящий (ср. Ин 1, 3) и сохраняющий всё, в сотворенном мире подает людям непреходящее свидетельство о Себе (ср. Рим 1, 19–20); и, стремясь открыть путь спасения свыше, Он к тому же с самого начала явил Себя Самым нашим прародителям. После грехопадения Он, пообещав искупление, возвысил их надеждой на спасение (ср. Быт 3, 15) и непрестанно проявлял Свою заботу о роде человеческом, дабы даровать вечную жизнь всем тем, кто постоянством в добром деле ищет спасения (ср. Рим 2, 6–7). В установленное Им время Он призвал Авраама, чтобы произвести от него великий народ (ср. Быт 12, 2–3), который после Патриархов Он наставлял через Моисея и Пророков, чтобы народ признал Его как

<sup>87</sup> Ratzinger, *Kommentar zu DV Prooemium und Art. 2–10*. In: *Vaticanum II, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei verbum»*, 504–528, здесь: 506 b.

<sup>88</sup> Ratzinger, *Kommentar* 506 b–507 a.

<sup>89</sup> H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn 1985, 178f.



единого Живого и Истинного Бога, как Отца-Промыслителя и праведного Судию, и ожидал обещанного Спасителя; тем самым в течение веков Он готовил путь Евангелию».

В этой статье получают развитие три основные мысли, которые «с вынужденным лакономизмом стремятся представить своего рода компендиум истории откровения и истории спасения до Христа. Эта статья, тем самым, еще раз настойчиво заявляет о признании исторического характера откровения, которое в это время выходит навстречу человеку не просто как пребывающая вне времени идея, но как историческое деяние Бога»<sup>90</sup>. *Первое предложение* говорит, во-первых, о том, что Бог открывает Себя не только в своей творческой силе, не только в акте творения, но и в сохранении сотворенного. Во-вторых, уже *Vaticanum I* закрепил в качестве учения Церкви положение о том, «что Бог, начало и цель всех вещей, может быть с достоверностью познан с помощью естественного света человеческого разума, исходя из Его творений»<sup>91</sup>. В этой связи *Vaticanum II* в ключевых словах «творение и откровение» – «творение и спасение» позволяет сверх того – {41} во избежание слишком внешнего толкования – отчетливо проявиться христианскому измерению события миротворения: творение было совершено посредством слова. Тем самым высказана заодно и цель, в направлении которой осуществляется акт творения: она заключается в том, чтобы проложить путь к сверхъестественному спасению. Бог, не только сотворивший мир, но хранящий его, осуществляет свою связь с миром в своей заботе и попечении о спасении человека. «Так, двойственность Божественного порядка преодолевается в мысли о единстве деяния Бога, определенного посредством логоса, и тем самым достигается диалектическое соединение двух уровней высказывания»<sup>92</sup>. Над человеческой историей – независимо от грехопадения – простирается воля Бога к спасению человеческого рода.

Без сомнения, подобное полагание в качестве центра события Откровения самооткровения Бога и открытое тем самым измерение спасения отодвигают на второй план размышления о грехе и вине: последние упоминаются только в указании на грехопадение прародителей (Адама и Евы). С другой стороны, текст отторгает традиционную богословскую модель, толкующую обращение Бога к человеку, а именно, такое учение о благодати, которое строит свои аргументы, строго различая *naturalis* (естественное) и *supernaturalis* (сверхъестественное). Если здесь руководствуются тем представлением, что благодать, дополняющая предшествующую ей «природу», есть как бы собственно «постройка», возведенная над фундаментом, то коммуникативно-богословская модель отдает должное тому факту, что Бог сам призывает человека и печется о его воспитании. «Так он уготовал путь Евангелию через времена». Человек сохраняет надежду на Спасителя.

Указание на Авраама разъясняет то положение, что встреча и связь определяют событие Откровения. Мы сознаем, что откровение требует не только точной богословской памяти, но всегда есть призыв к почитанию в вере. Представленное в статье 3 как «сжатом христианском богословии Ветхого Завета»<sup>93</sup> свидетельствует о том, что только этого сотворившего все и любящего Бога, Бога, пекущегося как «заботливый отец и справедливый судья» об истории человечества и Своего избранного народа, следует почитать и прославлять. Тот, кто, принимая событие Откровения, вступает в общение с этим Богом, исполняет заповедь творить хвалу Богу.

{42} Собор в своих документах может опереться на исследования в области Ветхого Завета, которые подтверждают, что универсализация веры в Яхве после изгнания [народа Израилева] привела к тому, что повествование о сотворении мира было помещено в начало

<sup>90</sup> Ratzinger, *Kommentar* 508 a.

<sup>91</sup> Vat. I, догматическое постановление «*Dei Filius*». DH 3004.

<sup>92</sup> Ratzinger, *Kommentar* 508 b.

<sup>93</sup> Ebd., 509 b.

Св. Писания<sup>94</sup>. Тем самым, такая универсализация уходит в прошлое, о чем свидетельствует повествование о сотворении мира. Но, кроме того, она нацелена в будущее, что подчеркивается мыслью о грядущем суде. Этому напряжению между началом мира и его будущим подчинены спасительные действия Бога в истории, в нем уловим двойственный характер откровения – Закон и Евангелие. *Поскольку Бог свидетельствует о Себе как о цели человека, универсальная воля Бога к спасению остается объемлющей историю перспективой.*

Тем самым, собор подвергает здесь богословскому разбору и дальнейшие существенные вопросы. К их числу относится и вопрос о спасении, точнее, вопрос о том, верно ли, и если да, то в какой мере верно, что история спасения каждого отдельного человека вплетена в историю спасения мира; далее, – вопрос о том, что означает само-сообщение Бога. (Оно изначально не было обращено ко всем людям в равной мере и, тем самым, не становится для всех в одинаковом смысле экзистенциальным требованием, хотя, с другой стороны, нельзя отрицать той истины, что каждый человек затронут первородным грехом.) К тому же необходимо подвергнуть богословской рефлексии грехопадение, грех и спасение как разделенные во времени события – поскольку они сведены воедино историей спасения – в их непосредственном воздействии на каждого отдельного человека. Далее, следует принять во внимание, что недвусмысленности Божественного самооткровения, совершающегося во Христе Иисусе, и состоящего в том, что Бог отдает себя делу нашего спасения, в человеческом существовании не соответствует столь же недвусмысленный опыт. Здесь нельзя преуменьшать роль веры как необходимого и обязывающего средства открытия [Бога], что отчетливо видно, когда мы обращаемся к великим образцам Ветхого Завета, о которых явно упоминает статья 3: Авраам и патриархи, Моисей и пророки. Статья 3 называет эти имена неслучайно. *Здесь обретает конкретную форму та мысль, что история спасения народа Израиля входит как неотъемлемая составная часть в единую историю спасения человечества Богом.* Если Авраам – великий образ отца, на котором покоятся обетования благоденствия, то фигура Моисея приводит на ум образ благодатного вождя, посланного Богом, дабы вывести избранный Им народ Израиля из рабства в землю обетованную. И это объединяет обе фигуры: за их делами стоит {43} Божья воля как побуждение к действию. А это означает, далее, что в них обоих Бог обнаруживает себя как источник спасительных деяний для своего народа. Бог совершает это, когда указывает Аврааму на усыпанное звездами небо и обещает ему столь же многочисленное потомство. Он совершает это, когда заключает союз с Моисеем на горе Синай. Здесь Яхве как Бог завета провозглашает обетование спасения как Свое требовательное присутствие среди избранного Им народа Израиля. И поскольку эти требования нацелены на повседневную жизнь, Израиль знает, что в нем должно открыться, что Бог Яхве на деле есть, Тот, о котором сказано: «с нами Бог». Этот длящийся процесс наставления народа Израилева, который через послания пророков был приведен к более глубокому постижению присутствия Бога и подвигнут к привнесению этого опыта в самую ткань своей жизни в виде норм и законов, остается с тех пор образцом. Полное напряжения бытие друг с другом Бога и избранного им народа укрепляло веру последнего в грядущего избавителя, который не только должен принести спасение своему народу, но и привести все человечество к общению с Богом. Таким образом, исповедание веры в Яхве соединяет прошлое и будущее в настоящем. *В исповедании откровения как самооткровения Бога человек исповедуется в своей принадлежности некоей действительности, которая актуально определяет его жизнь, он придает своей жизни форму с оглядкой на присутствующего в ней Бога, который непреложно блюдет свое обещание спасения.* – Поскольку Собор обозначает историю избранного народа Израилева как «историю наставления», цель этого наставления получает еще более точное определение. Поэтому статья 3 отказывается от указания в связи с конкретной историей израильского народа на те отклонения от праведного пути и заблуж-

<sup>94</sup> Ср. Н. Junker, *Schöpfungsbericht*. B: LThK<sup>2</sup> 9 (1964), 446–470 (Lit).

дения, о которых свидетельствует Новый Завет. Пророки в своих предостережениях ясно и недвусмысленно называли пути, уводившие народ Израиля прочь от Яхве, они призывали к покаянию и, вместе с тем, поддерживали веру в Спасителя. В глазах Собора Израиль – в своем послушании, но и в своей твердой надежде на грядущего спасителя, – служит образцом для человечества, о чем и свидетельствует исчерпывающая формулировка, данная в заключительном предложении. Для Собора очевидно, «что весь период времени до Христа имел значение предуготовления к Евангелию также и вне Израиля, но все же в Израиле это предуготовление приняло специфическую форму ожидания Спасителя и культивирования веры в единого Бога»<sup>95</sup>. Поэтому следует согласиться и с позитивной оценкой Ратцингера: «Тем самым, снова {44} весьма удачно выражено единство всей истории до Христа и особой задачи, которая была возложена на Израиль»<sup>96</sup>.

Теоцентрическая точка зрения на Откровение, которая проводится в положениях Догматической Конституции «*Dei Verbum*» в статьях 1–3, имеет свое основание в деяниях Бога, в которых Он Себя открывает, Бога, который, обращаясь к человечеству (и Своему народу Израилю) с любовью и ревнуя о нем, свидетельствует о Себе как творце мира и подателе спасения. *Таким образом, история как поле деятельности человека остается историей промысла Божия. И эта перспектива заставляет отступить на задний план тот несомненный факт, что история всегда была историей человеческого несчастья и вины, историей отказа и отречения перед лицом обращенных к человеку Божественных требований.* Для Собора решающее соображение состоит в том, что верность Бога включает в себя исполнение данного Им обетования спасения, и это исполнение дано в Иисусе Христе, которого статья 4 исповедует как «исполнителя откровения»:

«Бог, многократно и многообразно говоривший в пророках, после этого “в последние сии дни говорил нам в Сыне” (Евр 1, 1–2). Ибо Он послал Сына Своего, Предвечное Слово, просвещающее всех людей, чтобы Он обитал среди людей и поведал им тайны Божии (ср. Ин 1, 1–18). Итак, Иисус Христос, воплотившееся Слово, посланный “как Человек к людям”, “говорит слова Божии” (Ин 3, 34) и совершает дело спасения, которое Отец дал Ему сотворить (ср. Ин 5, 36; 17, 4). Поэтому Он, видя Которого, всякий видит и Отца (ср. Ин 14, 9), всем Своим присутствием и явлением, словами и делами, знамениями и чудесами, особенно же Своею смертью и славным воскресением из мертвых и, наконец, ниспосланием Духа Истины завершает Откровение во всей полноте и подтверждает его Божественным свидетельством, что означает: с нами Бог, чтобы освободить нас от тьмы греха и смерти и воскресить нас в жизнь вечную.

Итак, христианское домостроительство, поскольку оно – новый и окончательный завет, никогда не преидет, и уже нельзя ожидать нового всеобщего Откровения до явления во славе Господа нашего Иисуса Христа (ср. 1 Тим 6, 14 и Тит 2, 13)».

Статья 4 представляет собой кульминацию первой главы. Недаром начало Послания к евреям как основное христологическое исповедание приводится в первых строках этой статьи, в то время как в документах I Ватиканского Собора оно еще было интегрировано, по большей части, в «статическую» точку зрения на Откровение. Сын помещен в сердцевину истории, которая в Нем обретает свое единство. Он есть превосходение всех обетований, которые Бог посылает миру в начале, ибо Он их исполняет. В Нем соединяются начало и конец истории.

Богословский взгляд видит в Нем, таким образом, трехчастное движение: обетование, исполнение, превосходение. В Нем получает свое обоснование подчинение Ветхого Завета

<sup>95</sup> Ratzinger, *Kommentar* 510 a.

<sup>96</sup> Ebd.

Новому. С точки зрения Нового Завета Ветхий Завет приобретает относительный характер в том смысле, что мы усматриваем его необходимую внутреннюю {45} связь с Новым Заветом. Самостоятельность Ветхого Завета, тем самым, становится ограниченной, поскольку он включается как интегральная составная часть в общий порядок творения и спасения. С другой стороны, именно эта объемлющая универсальная рамка заставляет нас возвращаться от Нового Завета к Ветхому и обращать особое внимание на те обетования, которые составляют его неотъемлемую часть. Эти обетования в христианской перспективе надлежит к тому же рассматривать как исполненные Иисусом Христом, поскольку Он Сам изъясняет Свое пришествие как их исполнение. С другой стороны, если взглянуть на Новый Завет с точки зрения Ветхого, то мы обнаружим некий преизбыток в исполнении обетования, о котором свидетельствует сам Иисус. В вере в Него высвобождаются силы, далеко превосходящие все знамения и чудеса, которыми сопровождалась Его земная жизнь и дела (ср. Ин 14, 12). Это обстоятельство не уводит, однако, прочь от Иисуса Христа, но к Нему приводит, поскольку такая жизнь и такие дела засвидетельствованы силой Святого Духа, и силой Святого Духа засвидетельствовано, что спасительные деяния Иисуса превзошли все то, что люди когда бы то ни было могли чаять в Божественном обетовании. Таким образом, [история] как некая дуга простирается от Ветхого Завета, достигая высшей точки в Новом Завете, к своему концу (*Eschaton*), когда Сын положит все к стопам Отца и все покорит Ему, «да будет Бог всем во всем» (1 Кор. 15, 28).

На этом основании получает силу строго богословская аргументация статьи 4. *В Иисусе Христе Сам Бог открывает Себя таким образом, что Иисус из Назарета* «всем своим присутствием и явлением»<sup>97</sup> становится не просто провозвестником Откровения, но самим *откровением Божиим*. Это исполнение Откровения в Иисусе Христе не допускает, таким образом, никаких позитивистских лжетолкований. Беспрецедентно новое событие пришествия Христа открывает Бога; Христос «говорит слова Божии». Поэтому «все сказано, и все дано [...] в Сыне любви, в котором Бог и мир становятся едины»<sup>98</sup>. Откровение не есть ближайшим образом изложение некоторого учения, раскрытие вечно значимых истин. Здесь дело идет о человеке, который, вступая в общение с этим откровением впускает Бога в свою жизнь, в самое сокровенное – в свое сердце. Таким образом, человек видит в Иисусе Христе свою меру; и поэтому Христос есть *universale concretum* (универсальное конкретное)<sup>99</sup>. Понятие откровения исполняется Иисусом Христом и в Иисусе Христе. Он дает ручательство в том, что Он есть, своим словом и делом. Откровение потому требует исповедания веры, что, явленное во Христе, оно как самооткровение Бога предшествует любой науке. Тот, кто хочет говорить об Иисусе Христе, должен уметь делать это прежде всякой науки.

{46} Выработанный Собором текст говорит о Христе словами Послания к евреям о Боге Отце, «многократно и многообразно говорившем в пророках» и пославшем своего Сына. При этом, сотериологическое значение того, что было сделано Богом, точно так же присутствует здесь, как и в последующих христологических высказываниях, которые подхватывают и развивают мысль о посланном к людям Сыне, имея в виду «исполнение дела спасения, которое Бог дал Ему сотворить». Именно с точки зрения Откровения христология здесь теснейшим образом связана с теологией. «Кто видит Его, видит и отца» (ср. Ин 14, 9). Выстраивая свои доводы в свете Нового Завета, мы должны рассматривать Иисуса Христа как того, кто исполняет и завершат откровение (Ветхого Завета). Он осуществляет это «всем Своим присутствием и явлением», и в дополнение к этому следует помнить о Его «словах и делах, знамениях и чудесах, особенно же о Его смерти и славном воскресении из мертвых и, наконец, о ниспослании Духа Истины». Тем самым представлено свидетельство веры, которое раскрывает Писа-

<sup>97</sup> DV 4.

<sup>98</sup> K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung: Schriften I*, 49–90, здесь 60.

<sup>99</sup> W. Löser, «*Universale concretum*» als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*. In: HFTb 2 (1985), 108–121.

ние. Но поскольку взгляд на Иисуса Христа как самооткровение Божие сразу же приводит к Самому Отцу, невозможно оставить в стороне сотериологическую перспективу Откровения. Уже откровение Ветхого Завета показало, что для Бога в Ветхом Завете речь шла не просто о само-раскрытии, но об откровении своей сущности. А это означает для человека, что Бог подает ему спасение и что, в конечном итоге, через Иисуса Христа совершается преодоление власти греха и смерти. В контексте богословия св. Иоанна Собор говорит о том, что Христос пришел, «чтобы освободить нас от тьмы греха и смерти и воскресить нас в жизнь вечную».

Указание на воскресение для жизни вечной расширяет наше видение Бога, открывающего себя как триединую Любовь. Сын есть тот, кто послан Отцом, и тот, кто, в свою очередь, посылает Св. Духа. При этом положение о том, что Сын Божий говорит слова Божии, образует параллель другому положению гласящему, что Он ниспосланием Духа Истины завершает Откровение во всей полноте.

Если мы внимательнее посмотрим на текст, станет ясно, что первое предложение статьи 4 осуществляет ее связь со статьей 3. *Preparatio evangelii*

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.